



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2011

---

**Teilt Kaiser Julian die kritische Sicht auf monströse orphische Mythologeme mit den Christen? Beobachtungen zu "Adversus Galilaeos" fr. 4 Masaracchia (= OF 59 VII = Kyrill von Alexandrien "Contra Iulianum" 2.11)**

Riedweg, Christoph

**Abstract:** Die Art und Weise, wie sich Kaiser Julian in seiner bis heute vielbeachteten antichristlichen Kampfschrift *K<sup>o</sup> Γ* über die Mythen der Griechen äussert, deckt sich auf den ersten Blick erstaunlich weitgehend mit der jüdisch-christlichen Einschätzung. Von "Erfindungen" ist die Rede, von "unglaublichen und monströsen Mythen". Könnte es sein, dass Julian, der ja christlich aufgewachsen ist und erzogen wurde, auch später an der skeptischen Beurteilung extremer paganer Mythologeme festhielt, wie dies Kyrills Verwendung des Fragments nahelegt? Die Übereinstimmung von *Contra Galilaeos* fr. 4 mit der jüdisch-christlichen Kritik beschränkt sich bei näherem Hinsehen allerdings auf die Textoberfläche und die Einsicht, dass es sich bei diesen Texten um 'mythische Erfindungen' handelt. Davon abgesehen hat Julian, wie es scheint, seinen 'Vorfahren' Orpheus und Homer – anders als dem Verfasser des *Pentateuch* – zugestanden, sich der Mythen instrumentell zur geschützten Weitergabe philosophischen Wissens bedient zu haben.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110260533.77>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-52643>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Riedweg, Christoph (2011). Teilt Kaiser Julian die kritische Sicht auf monströse orphische Mythologeme mit den Christen? Beobachtungen zu "Adversus Galilaeos" fr. 4 Masaracchia (= OF 59 VII = Kyrill von Alexandrien "Contra Iulianum" 2.11). In: Herrero de Jáuregui, Miguel; Jiménez San Cristóbal, Ana Isabel; Luján Martínez, Eugenio Ramón; et al. *Tracing Orpheus : Studies of the orphic fragments*. Berlin: De Gruyter, 77-84.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110260533.77>

13. Teilt Kaiser Julian die kritische Sicht auf monströse  
orphische Mythologeme mit den Christen?  
Beobachtungen zu *Adversus Galilaeos* fr. 4 Masaracchia  
(= OF 59 VII = Kyrill von Alexandrien  
*Contra Iulianum* 2.11)

CHRISTOPH RIEDWEG  
Universität Zürich / Istituto Svizzero di Roma

Die Art und Weise, wie sich Kaiser Julian, der Halbneffe Konstantins des Grossen, in seiner bis heute vielbeachteten antichristlichen Kampfschrift *Κατὰ Γαλιλαίων* über die Mythen der Griechen äussert, deckt sich auf den ersten Blick erstaunlich weitgehend mit der jüdisch-christlichen Einschätzung. Von "Erfindungen" ist die Rede, von "unglaublichen und monströsen Mythen". Als Beispiel wird Kronos genannt, der seine Kinder verschlingt und sie dann wiederum "erbricht". Wir hören weiter von "gesetzwidrigen Hochzeiten", vom Göttervater Zeus, der sich mit seiner eigenen Mutter "vermischt" – und dann dasselbe auch mit der aus dieser Verbindung hervorgegangenen Tochter tut, wobei er letztere danach umstandslos einem anderen als Frau überlassen haben soll.

Sind schon diese inzestuösen Vermählungen Anlass, um auf einen orphischen Hintergrund von Julians Aufzählung zu schliessen, so scheint dieser Zusammenhang durch die abschliessend genannten "Zerstückelungen des Dionysos" und die "Wiederverleimungen seiner Glieder" bestätigt zu werden. Alberto Bernabé hat dem Mythos von den "nacimientos y muertes de Dioniso" eindringliche Studien gewidmet<sup>1</sup>. Kein Wunder, dass seinem Späherblick auch dieses Fragment nicht verborgen geblieben ist: Während es in Otto Kerns *Orphicorum fragmenta* noch fehlte, figuriert es in Bernabés monumentaler Neuedition als OF 59 VII. Die folgenden Anmerkungen, welche aus der Arbeit an einer Edition von Kyrills *Contra Iulianum* hervorgegangen sind,<sup>2</sup> seien dem Freund und συνθιασώτης in Bewunderung und Dankbarkeit für sein unermüdliches Schaffen gewidmet.

1 Bernabé (1998, 2002, 2003 und 2008). Vgl. jetzt auch Johnston in Graf – Johnston (2007: 73 ff.).

2 In Zusammenarbeit mit Gerlinde Huber-Rebenich (Bern), Wolfram Kinzig (Bonn), Stefan Rebenich (Bern), Adolf Martin Ritter (Heidelberg) und Markus Vinzent (London).

Die Textgestalt des Fragments ist im wesentlichen unproblematisch. Sie wird im folgenden gegenüber Bernabés Ausgabe nur geringfügig verändert und um Kyrills Einleitung ergänzt wiedergegeben (Kyr. *Contra Iul.* 2.10f. [568 B–C]):<sup>3</sup>

Εἰ δὲ δὴ βούλοιοτο νοεῖν τὴν ἀληθεστάτην αἰτίαν, ἐφ’ ἣ τὰ Ἑλλήνων ἀφέντες τὰ παρὰ τοῖς Ἑβραίοις τετιμήκαμεν, τὰ αὐτοῦ λαβόντες φαμέν. Ἔφη γὰρ οὕτως·

#### ΙΟΥΛΙΑΝΟΣ

(2,11) Οὐκοῦν Ἕλληνες μὲν τοὺς μύθους ἐπλασαν ὑπὲρ τῶν θεῶν ἀπίστους καὶ τερατώδεις. Καταπιεῖν γὰρ ἔφασαν τὸν Κρόνον τοὺς παῖδας,<sup>4</sup> εἶτ’ αὐθις ἐμέσαι. Καὶ γάμους ἤδη παρὰ νόμους· μητρὶ γὰρ ὁ Ζεὺς ἐμίχθη, καὶ παιδοποιησάμενος ἐξ αὐτῆς ἔγημεν μὲν αὐτὸς τὴν αὐτοῦ<sup>5</sup> θυγατέρα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἔγημεν<sup>6</sup> αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα,<sup>7</sup> ἀλλὰ μιχθεὶς ἀπλῶς ἄλλῳ παραδέδωκεν<sup>8</sup> αὐτήν· εἴτα οἱ Διονύσου παραγαμοὶ [C] καὶ μελῶν κολλήσεις.

#### ΚΥΡΙΑΛΟΣ

Τοιαῦτα<sup>9</sup> οἱ μῦθοι τῶν Ἑλλήνων φασί. Ἐχεις ἀποχρῶσαν ἐντεῦθεν τὴν ἀπολογία. Von einem Orphikerfragment im eigentlichen Sinn kann zunächst nicht die Rede sein. Bestenfalls handelt es sich um ein Testimonium, wobei der Name Orpheus in den Worten Julians allerdings gar nicht fällt. Was erlaubt uns dann überhaupt, die Zeilen als orphisch inspiriert zu betrachten? Um nach dem hermeneutischen Schalen-Prinzip vorzugehen, sei in einem ersten Schritt versucht, Julian aus Julian zu erklären: Wie äussert sich der Apostat über Orpheus und die ihm zugeschriebenen Dichtungen? Unzweifelhaft ist, dass er – in Übereinstimmung mit Jamblich, dem Begründer der von Julians philosophischen Lehrern und Freunden vertretenen Richtung des Neuplatonismus – ‘theologische’ Schriften des Orpheus gekannt und grundsätzlich geschätzt hat: Im 10. Kapitel der für seine Haltung gegenüber den Mythen fundamentalen Rede gegen den Kyniker Herakleides erwähnt

3 Bernabé stützt sich weitgehend auf die Ausgabe von Masaracchia (1990), wobei er allerdings in der *Interpunktion* von ihr abweicht und bis zum Syntagma καὶ γάμους ἤδη παρὰ νόμους lediglich Kommata verwendet (richtig ist, dass dieses Syntagma immer noch vom Hauptverb ἐπλασαν abhängt, doch wird diese Beobachtung durch die Kommata eher verunklart; vgl. ausser der oben vorgeschlagenen, mit Masaracchia übereinstimmenden Interpunktion auch die Lösung von Burguière/Évieux, welche den Satz καταπιεῖν – ἐμέσαι in Klammern setzen). Im *kritischen Apparat* ist die von Masaracchia übernommene Trennung der beiden Einträge 39 ἔγημεν] ἔγημε μὲν M und 40 μᾶλλον – θυγατέρα om. V irreführend: Es handelt sich in Wirklichkeit um einen Zeilensprung von ἔγημεν zu ἔγημεν, d.h. die Codices F und V lassen μὲν αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἔγημεν aus.

4 καὶ add. Neumann (obl. Gollwitzer).

5 αὐτοῦ Migne Neumann Burguière/Évieux, sed cf. Kühner – Gerth I, 564 et Masaracchia *ad loc.*

6 μὲν – ἔγημεν κME : om. FV.

7 αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα del. Neumann.

8 παρέδωκεν Klimek Burguière/Évieux (obl. Masaracchia).

9 Τοιαῦτα βκ : Ταῦτα V.

er “den überaus alten und göttlich-inspiriert philosophierenden” (ἐνθέως φιλοσοφήσας) Orpheus als leuchtendes Beispiel für die vielen Philosophen und Theologen, welche sich der Mythographie bedient hätten,<sup>10</sup> und in 12.217b–c macht er sich die von Jamblich vertretene positive Beurteilung der “initiatorischen Mythen, die uns Orpheus, der Stifter der heiligsten Initiationen, überliefert hat”, ausdrücklich zu eigen.<sup>11</sup>

Über den konkreten Inhalt der orphischen Mythen erfahren wir in Julians umfangreichem Œuvre dagegen insgesamt wenig. Er erwähnt lediglich, dass der “Sohn der Kalliope” bereits vor Platon Unterweltsmythen verfasst habe,<sup>12</sup> und spielt im Hinblick auf die Verwandtschaft aller Menschen untereinander<sup>13</sup> – wiederum ohne namentliche Erwähnung des Orpheus, jedoch dunkel-ehrfürchtig an die Überlieferung “durch die alten Theurgen” anknüpfend<sup>14</sup> – auf die Entstehung des Menschengeschlechts “aus Tropfen heiligen Bluts” an, welche bei Zeus’ Ausgestaltung des Kosmos “vom Himmel heruntergefallen” sein sollen: eine Anspielung, welche verschiedene Forscher seit langem auf die orphische Anthropogonie aus der Zerreissung des Dionysos bezogen haben.<sup>15</sup>

Zur Erklärung der μῦθοι τερατώδεις unseres Fragments müssen wir den Blick über Julian hinaus erweitern. Die engste Parallele liefert der frühchristliche Apologet Athenagoras, der im 20. Kapitel seiner *Legatio* dieselben Mythologeme präziser wiedergibt und sie in den grösseren Zusammenhang der orphischen Kosmo-Theogonie eingliedert.<sup>16</sup> Nach einem Lob auf Orpheus, dessen Erzählung über die Entstehung der Götter von den Griechen als “wahrer” erachtet werde als diejenige Homers, finden wir bei Athenagoras eine Theogonie, die, ausgehend vom Okeanos als dem Prinzip des Wassers, folgende Sequenz bietet: Wasser, → Sumpf, → Drache mit Löwenhaupt und Gesicht eines Gottes (Herakles und Chronos genannt), → übergrosses Ei, zerbricht in zwei Teile, → es entstehen Himmel und Erde sowie ein dritter Gott mit zwei Körpern, → aus Verbindung von Himmel und Erde gehen die drei Parzen hervor sowie die hundertarmigen Götter, welche der Himmel in die Unterwelt verbannt, → die Erde erzeugt, darob erzürnt, die Titanen (so-

10 = OF 1021 II.

11 = OF 550 und 676 I.

12 = OF 710.

13 Aus dieser leitet er die Verpflichtung zu gemeinnützig-karitativem Handeln ab.

14 In *Her.* 14, 219a setzt Julian Dionysos mit “Theurgie und Weihetechnik” (θεουργίας καὶ τελεστικῆς) in Verbindung.

15 *Ep.* 89.292a–b Bidez = OF 320 IX (cf. *ibid.* V = Orph. A. 18 ff. etc.; Bernabé 2002: 409 ff. und 2003: 31 ff. sowie 2008: 595 ff.). Vgl. im übrigen auch OF 279 II (eine m.E. unsichere Anspielung auf Bewachung der neugeborenen Persephone mit ihrer Mutter Demeter durch Kureten/Korybanten) und OF 435 I (Uneingeweihte werden ἐν βορβόρῳ liegen).

16 Cf. auch Herrero de Jáuregui (2007b: 154–156).

weit Kapitel 18 der *Legatio*).<sup>17</sup> Nach einer philosophischen Reflexion über das Gewordensein der Götter in Kap. 19 greift Athenagoras den Faden in Kap. 20 wieder auf, erwähnt nochmals Herakles als gewundenen Drachengott in orphischer Tradition, die Hundertarmigen sowie – und damit kommen wir zu der für Julian wichtigen Parallelstelle<sup>18</sup> – “die Tochter des Zeus, die er aus der Mutter Rhea bzw. Demeter gezeugt hatte. Zwei Augen, sagt man, habe sie von Natur aus und auch auf der Stirn zwei [sc. Augen] und ein Tiergesicht am hinteren Teil des Nackens, auch Hörner habe sie. Deswegen sei selbst Rhea erschrocken und vor dem Monstrum ihrer Tochter (τὸ τῆς παιδὸς τέρας) geflüchtet, ohne ihr die Mutterbrust zu überlassen. Aus diesem Grund werde sie im Rahmen der Mysterien A-thela [sc. die nicht an der Mutterbrust Gestillte] genannt, gemeinhin jedoch Phersephone und Kore, wobei sie von der Athene, welche nach der ‘Kore’ [sc. jungen Frau] benannt werde, verschieden sei”.

Es folgt anschliessend eine Aufzählung der Taten der Götter, die sich mit der Liste der von Julian genannten ‘Monstrositäten’ in den kursiv markierten Punkten berührt:<sup>19</sup> *Kronos* entmannt seinen Vater und wirft ihn aus dem Wagen; er tötet die Kinder, indem er die männlichen *Nachkommen verschlingt*; Zeus fesselt den Vater und verbannt ihn in den Tartaros; er kämpft mit den Titanen um die Herrschaft; die *Mutter* Rhea, welche sich ihm verweigert und sich in eine Schlange verwandelt, *vergewaltigt er*, indem er sie, ebenfalls zur Schlange geworden, im sogenannten Heraklesknoten fesselt; *mit der Tochter* Persephone *verbindet er sich danach ebenfalls gewaltsam* und zeugt mit ihr Dionysos. Gegenüber Julian erfahren wir hier zusätzlich die Namen von Mutter und Tochter und des mit der Tochter gezeugten Sohnes *Dionysos*,<sup>20</sup> wodurch auch der Bogen zu den von Julian hinzugefügten “Zerreissungen des Dionysos” genealogisch geschlossen ist (frühestes Zeugnis für diesen auch Zagreus genannten Dionysos ist Kallimachos fr. 43.117 Pfeiffer = OF 34).<sup>21</sup>

Zu diesem zuletzt genannten Mythologem bietet ein anderer Apologet, wiederum unter explizitem Verweis auf Orpheus, aufschlussreiche Ergänzungen: Clemens von Alexandrien paraphrasiert in seinem handbuchartigen, orphisch beeinflussten Abschnitt über die Mysterien<sup>22</sup> u. a. auch die “völlig unmenschlichen Weihen des Dionysos”, den die Titanen noch als Knaben ‘*zerrissen*’ (διέσπασαν) und durch Kochen und Braten zum Verzehr zugerichtet hatten. Dem habe Zeus mit seinem Blitz ein Ende bereitet und “die Glieder des Dionysos dem Kind Apollon zum Bestatten übergeben”,

17 = OF 75 II, 76 II (cf. III), 79 II, 80 II (cf. III), 82 I, 83.

18 Ich folge hier der Textgestaltung von Alberto Bernabé in OF 88.

19 = OF 84, 87 I, 89 I (cf. II).

20 Vgl. auch OF 283.

21 Vgl. Bernabé (1998: 30 f. und 2002: 416 f.).

22 Cf. dazu Riedweg (1987: 117 ff.), jetzt auch Herrero de Jáuregui (2007a, sowie 2007b: 135 ff.) und Jourdan (2010: 164 ff.).

was dieser auf dem Parnass getan habe (*Prot.* 2.17.2–18.2).<sup>23</sup> Julians ‘Verleimung’ der Glieder dürfte allerdings weniger auf diese Version<sup>24</sup> als auf jene andere Variante zu beziehen sein, in der Rhea/Demeter “*die Glieder wieder zusammenfügt*” (*OF* 59, u. a. III = D. S. 3.62.6 πάλιν δ’ ὑπὸ τῆς Δήμητρος τῶν μελῶν συναρμοσθέντων ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι). Entsprechend wird das Julianfragment bei Bernabé eingeordnet.<sup>25</sup>

Es sind fürwahr absonderlich krude Geschichten, welche Julian hier in äusserster Knappheit aufgreift und deren orphische Provenienz durch die genannten Parallelstellen ausreichend gesichert ist.<sup>26</sup> Dass sich die engsten Parallelen ausgerechnet bei frühchristlichen Apologeten finden, mag zunächst den eingangs formulierten Eindruck der Übereinstimmung mit der jüdisch-christlichen Position bekräftigen: Könnte es sein, dass Julian, der ja christlich aufgewachsen ist und erzogen wurde, auch später an der skeptischen Beurteilung extremer paganer Mythologeme festhielt, wie dies Kyrills Verwendung des Fragments nahelegt? Oder gibt Julian an dieser Stelle vielleicht gar nicht seine eigene Meinung wieder, sondern lässt sich – in Form einer *prosopopoeia* bzw. im Sinne einer rhetorischen *concessio* – kurz auf den Standpunkt seiner Gegner ein? Da Kyrill die mythenkritisch anmutenden Zeilen aus dem Zusammenhang gerissen hat, lässt sich textimmanent keine eindeutige Antwort auf diese Fragen geben. Eine weitere Stelle bei Kyrill scheint nahezulegen, dass er den Dichtern tatsächlich kritisch gegenüberstand (*Contra Iul.* 4.1 [676 B]): “(...) und er lässt sich kühn gegen seine eigenen Vorfahren aus. Denn die Reden der Dichter akzeptiert er nicht – ‘Mythenmacher’ nennt er sie” (während Julian sich, so Kyrill weiter, mit grösstem Stolz uneingeschränkt Platons Aussagen zu eigen mache). Richtig an dieser Aussage ist allerdings nur die zweite Hälfte: In der Tat schreibt Julian etwa auch der homerischen Erzählung der Aloaden, welche mit dem biblischen Turmbau verglichen wird, etwas ‘Mythenhaftes’ (μυθῶδες) zu.<sup>27</sup>

23 = *OF* 588 I (= *OF* 306 I), 315 I, 312 I, 318 I und 322 I.

24 Cf. auch *OF* 36.

25 Vgl. im übrigen auch *OF* 613; Bernabé (1998: 36 f.). Keine Rolle spielt bei Julian das ebenfalls u. a. von Clemens überlieferte Detail, dass die Göttin Athene das Herz des Dionysos gerettet habe (*Prot.* 2.18.1 = *OF* 315 I; cf. *OF* 314–316, auch *OF* 327 II; Bernabé [1998: 34 ff.]).

26 Zumindest die Verbindung von Zeus mit seiner Mutter geht im übrigen bereits auf den Derveni-Papyrus zurück (col. XXII 12 f. und XXVI 9 ff.). Cf. ausser den genannten Stellen auch Tat. *Orat.* 8.6–8 = *OF* 89 III (Zeus zeugt mit Tochter ein Kind; der Nabel in Delphi ist Dionysos’ Grab); Orig. *Cels.* 1.17 (= *OF* 94). 25 und 4.48 (Verbindung des Zeus mit Tochter); Clem. Al. *Prot.* 2.15–16 = *OF* 589 I (Vergewaltigung von Mutter und Tochter; “stierförmiges Kind” aus zweiter Beziehung); Thdt. *Affect.* 3.97 (Verbindung mit Mutter und Tochter) usw.

27 Fr. 23.22 f. Masaracchia. Zur Rechtfertigung der biblischen Parallelerzählung versucht Kyrill auch die homerische Geschichte unter Rückgriff auf die rhetorische Figur der Hyperbel zu plausibilisieren (*Contra Iul.* 4.32 [712 A]).

Doch das braucht auf dem Hintergrund der oben angeführten positiven Äusserungen gerade über Orpheus' Mythen noch keine grundsätzliche Ablehnung zu bedeuten. Wie mit "mythenhaften" Erzählungen der weisen "Alten" umzugehen ist, lässt insbesondere eine Stelle aus der Rede auf die Göttermutter erkennen, wo Julian sich dagegen verwahrt, den – ebenfalls viel Anstössiges enthaltenden – Attismythos als historisches Geschehen zu betrachten: Vielmehr hätten die Alten, in ihrem gottgeleiteten Forschen die von ihnen entdeckten "Ursachen (αἰτίαι) der seienden Dinge (...) mit paradoxen Mythen verhüllt, damit durch das Paradox und die Absurdität ihr fiktiver Charakter (τὸ πλάσμα) erfasst werde und sie uns zur Suche der Wahrheit anspornten" (*In matr. deor.* 10.170a). Eine ähnliche 'Gebrauchsanweisung' gibt Julian in der Rede gegen Herakleios spezifisch für die "initiatorischen Mythen" des Orpheus, wobei wie in *Contra Galilaeos* fr. 4 der Ausdruck 'monströs' fällt: "Je paradoxer und monströser (τερατώδες) nämlich das Rätsel ist, desto mehr scheint es dafür Zeugnis abzulegen, nicht dem unmittelbar Gesagten Glauben zu schenken, sondern intensiv nach dem Verborgenen zu forschen und nicht eher davon abzulassen, als dass [sc. das Verborgene] unter der Führung der Götter sichtbar geworden ist und den Geist in uns 'einweiht' (τελέση), bzw. vielmehr: zur Vollendung führt (τελειώσει)" (*Her.* 12.217c–d).

Kurz, die Übereinstimmung von *Contra Galilaeos* fr. 4 mit der jüdisch-christlichen Kritik beschränkt sich auf die Textoberfläche und die Einsicht, dass es sich bei diesen Texten um 'mythische Erfindungen' handelt. Davon abgesehen hat Julian allerdings seinen 'Vorfahren' Orpheus und Homer – anders als dem Verfasser des Pentateuch – offenkundig zugestanden, sich der Mythen instrumentell zur geschützten Weitergabe philosophischen Wissens bedient zu haben.<sup>28</sup>

## Bibliographie

### Primärquellen

- Athenagoras, *Legatio pro Christianis*, edited by Miroslav Marcovich (Patristische Texte und Studien 31), Berlin – New York, 1990.
- Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien* t. I: Livres I et II. Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Burguière et P. Évieux, Paris, 1985.
- Cyrylli Alexandriae Archiepiscopi *pro Christiana religione adversus Julianum imperatorem libri decem*, interpretibus Nicolao Borbonio et Joanne Auberto, denuo recensuit et post Juliani Imp. opera edidit Ezechiel Spanhemius, Lipsiae 1676 (sic!), in I.-P. Migne (ed.), *S. P. N. Cyrylli Alexandriae Archiepiscopi opera quae reperiri potuerunt omnia*; cura et studio Joannis Auberti, tomus nonus (Patrologia Graeca 76), Lutetiae Parisiorum 1859, 489–1058.

<sup>28</sup> Vgl. dazu auch Riedweg (2005: 373 f.).



- Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dei e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, Milano, 1987.
- Giuliano Imperatore, *Contra Galilaeos*. Introduzione, testo critico e traduzione a cura di Emanuela Masaracchi (Testi e commenti 9), Roma 1990.
- L'Empereur Julien, *Œuvres complètes* t. I – 2ème partie: *Lettres et fragments*. Texte revu et traduit par J. Bidez, Paris, 1924.
- L'Empereur Julien, *Œuvres complètes* t. II – 1ère partie: *Discours de Julien Empereur*. Texte revu et traduit par G. Rochefort, Paris, 1963.
- Tatiani *Oratio ad Graecos*, edited by Miroslav Marcovich (Patristische Texte und Studien 43), Berlin – New York, 1995.

## Sekundärliteratur

- Bernabé, A. 1998: «Nacimientos y muertes de Dioniso en los mitos órficos», *En los límites de Dioniso*, Sánchez Fernández, C. – Cabrera Bonet, P. (eds.), Murcia, 29–39.
- 2002: «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219, 401–433.
- 2003: «Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques», *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Accorinti, D. – Chuvin, P. (eds.), Alessandria, 25–39.
- 2008: «El mito órfico de Dioniso y los Titanes», *OTO*, I, 591–607.
- Graf, F. – Johnston, S. I. 2007: *Ritual Texts for the Afterlife*, London – New York.
- Herrero de Jáuregui, M. 2007a: «Las fuentes de Clem. Alex., *Protr.* II 12–22: un tratado sobre los misterios y una teogonía órfica», *Emerita* 75, 19–50.
- 2007b: *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.
- Jourdan, F. 2010: *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles. Tome I: Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ. Réécriture d'un mythe à des fins protreptiques chez Clément d'Alexandrie*, Paris.
- Riedweg, C. 1987: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 26), Berlin – New York.
- 2005: «Mythos mit geheimem Sinn oder reine Blasphemie? Julian über die mosaische Erzählung vom Sündenfall (*Contra Galilaeos* fr. 17,10–12 Masaracchia)», *Κορυφαίω ἀνδρί. Mélanges offerts à André Hurst*, Kolde, A. – Lukinovich, A. – Rey A.-L. (eds.), Genève, 367–375.



